JÜRGEN HABERMAS

Sobrepujamiento De La Filosofía Primera Temporalizada:

Crítica De Derrida Al Fonocentrismo

Lección 7 de ***El discurso filosófico de la modernidad***. Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1991

I

En la medida en que Heidegger fue recibido en la Francia de postguerra como autor de la «Carta sobre el humanismo», Derrida reclama con razón el papel de discípulo auténtico, que asume críticamente la doctrina del maestro y la prosigue de forma productiva. No sin sentido del kairós de la situación histórica hace valer Derrida esta pretensión en mayo de 1968 cuando la revuelta había alcanzado su punto culminante[i]. Derrida, al igual que Heidegger, encara «el conjunto de Occidente» y lo confronta con su otro, que se hace sentir por medio de «sacudidas radicales» -económica y políticamente, es decir, en primer plano, por una nueva constelación entre Europa y el tercer mundo; metafísicamente, por el final del pensamiento antropocéntrico. El hombre como ser para la muerte ha vivido ya siempre en relación con su fin natural. Pero ahora se trata del fin de su autocomprensión humanística: en la ausencia de patria del nihilismo no solamente anda dando ciegamente tumbos el hombre sino la esencia del hombre. Y este final se torna patente justo en el pensamiento del Ser iniciado por Heidegger. Heidegger prepara la consumación de una época, que quizá, en sentido histórico-óntico, no tenga nunca remate [ii]. La conocida melodía de la autosuperación de la metafísica proporciona también el tono a la empresa de Derrida; la destrucción cambia de nombre y se convierte en deconstrucción: «En el interior de la clausura, a través de un movimiento oblicuo y siempre peligroso, corriendo el permanente riesgo de volver a caer más acá de aquello que deconstruye, es preciso insertar los conceptos críticos en un discurso prudente y minucioso, marcar las condiciones, el medio y los límites de su eficacia, designar rigurosamente su pertenencia a la máquina que ellos permiten deconstruir; y simultáneamente la falla a través de la que se entrevé, aún innombrable, el resplandor del más allá de la clausura»[iii]. Hasta aquí, pues, nada nuevo.

Pero Derrida también toma distancias frente a la filosofía última de Heidegger empezando por su imaginería. Se opone al tono regresivo y aparentemente inocuo de toda esa «metafórica de la proximidad, de la presencia simple e inmediata, en que se asocian la proximidad del Ser, los valores de las relaciones vecinales, del abrigo, de la casa, del servicio, de la guardia, de la voz y de la escucha»[iv]. Mientras que Heidegger engalana el fatalismo de su historia del Ser, al estilo de Schultze-Naumburg, con las imágenes sentimentales y hogareño-pueblerinas de un contramundo preindustrial y campesino[v], Derrida se mueve más bien en el mundo subversivo de la lucha de los partisanos -incluso quisiera desmontar la casa del Ser y «danzar en el libre espacio de esa fiesta cruel y bárbara de que habla la ***Genealogía de la moral***»[vi]. Vamos a considerar si con el tono se muda también el concepto de historia del Ser, o si no ocurre más bien que la misma idea se limita a adoptar en las manos de Derrida una coloración distinta.

Heidegger consigue la temporalización de la filosofía primera con un concepto de verdad históricamente dinamizado, pero desarraigado. Cuando uno se deja afectar tan

profundamente por las circunstancias del momento como Heidegger y, sin embargo, sigue su marcha solemne en la dimensión de los protoconceptos esenciales, la pretensión de verdad del fundamentalismo invertido que de ello resulta se congela en gestos de visionario. A lo menos no queda claro cómo en la movilidad de un acontecer de la verdad, del que el hombre no dispone, podría mantenerse el núcleo normativo de una ***pretensión*** de verdad que como tal ha de transcender también el tiempo y el espacio. Nietzsche, con su concepto de lo dionisiaco, podía remitir todavía a una esfera de experiencias determinantes; también el Heidegger existencialista pudo orientarse aún por el contenido normativo que la existencia auténtica le suministraba. Por el contrario, a la gracia de ese Ser ya no rebasable por el pensamiento le falta toda estructura; el concepto de lo santo no es al cabo menos difuso que el de vida. Las distinciones a que vinculamos la idea de validez, no hallan sostén alguno en un destino del Ser sustraído a toda prueba y acreditación. Puntos de apoyo sólo los ofrecen ya connotaciones religiosas que, empero, han de quedar desmentidas al instante como residuos onto-teológicos.

También Derrida se percata de lo insatisfactorio de esta situación; el estructuralismo parece ofrecer una salida. Para Heidegger el lenguaje constituye ciertamente el medio en que tiene lugar la historia del Ser; la gramática de las imágenes lingüísticas del mundo dirige la precomprensión ontológica del Ser, reinante en cada caso. Pero Heidegger se contenta con peraltar globalmente el lenguaje como casa del Ser; pese a la privilegiada posición que le atribuye, nunca estudió sistemáticamente el lenguaje. De aquí parte Derrida. Un clima científico determinado por el estructuralismo de Saussure le anima a servirse de la Lingüística también para fines de crítica a la metafísica. De este modo Derrida puede efectuar, también en términos metodológicos, el paso de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje, procurándose con la Gramatología un campo de investigación para análisis que en el nivel de la historia del Ser no podía haberlos ya para Heidegger. Pero por razones que todavía discutiremos, Derrida no hace uso del análisis del lenguaje ordinario practicado en los países de habla inglesa; no se ocupa de la gramática del lenguaje o de la lógica de su uso; sino que más bien, en una especie de contraataque a la fonética estructuralista, trata de clarificar los fundamentos de la Gramatología, es decir, de la ciencia de la escritura. Derrida cita la definición que de Gramatología da el Littré: «Tratado de las letras, del alfabeto, la silabación, de la lectura y de la escritura» y nombra como investigación importante el libro de I. J. Gelb[vii].

La Gramatología se presta como hilo conductor científico para una crítica de la metafísica porque va a las raíces de la escritura fonética, es decir de la escritura construida a imitación de la phoné; pues ésta no es sólo coextensiva, sino cooriginaria con el pensamiento metafísico. Derrida está convencido de que «la escritura fonética, ámbito de la gran aventura metafísica, científica, técnica y económica de Occidente, está limitada en el tiempo» -y hoy choca con sus propios límites.[viii] El primer Derrida quiere llevar a efecto la empresa de autosuperación de la metafísica en forma de una investigación gramatológica que se remonte por detrás de los inicios de la escritura fonética. Su pregunta se remonta por detrás de toda escritura que como mera fijación de configuraciones fónicas permanezca atrapada en el círculo mágico de lo fonético. El objeto de la Gramatología es más bien explicar por qué lo esencial del lenguaje ha de entenderse conforme al modelo de la escritura y no conforme al modelo del habla: «La racionalidad -tal vez sería necesario abandonar esta palabra, por la razón que aparecerá al final de esta frase- que dirige la escritura así ampliada y radicalizada, ya no surge de un logos, antes inaugura la destrucción, no la demolición, sino la des-sedimentación, la deconstrucción de todos los significados que tienen su fuente en ese logos. En particular el significado de «verdad». Todas las determinaciones metafísicas de la verdad, incluso aquella que nos recuerda Heidegger remontándose por encima de la ontoteología metafísica, son más o menos inmediatamente inseparables de la instancia que es el logos»[ix]. Como el logos, según veremos, es siempre inmanente a la palabra hablada,

Derrida se propone atacar el logocentrismo de Occidente en su forma de fonocentrismo.

Para entender este sorprendente giro hacia la Gramatología conviene recordar la metáfora del libro de la naturaleza o del libro del mundo, que remite a un libro de Dios, que es difícil de leer, pero que es posible descifrar trabajosamente. Derrida cita una frase de Jaspers: «El mundo es el manuscrito de otro mundo, nunca por entero legible; sólo la existencia lo descifra». Existen libros en plural sólo porque el texto original se ha perdido. Sin embargo, Derrida quita a esta imagen toda nota optimista, radicalizando en términos kafkianos la idea del libro perdido. Nunca ha existido tal libro escrito de puño y letra de Dios, sino sólo rastros de él y aun éstos borrosos. Esta conciencia marca la autocomprensión de la modernidad, a lo menos desde el siglo XIX: «No es sólo que hayamos perdido la certeza teológica de ver cómo toda página se encuaderna de por sí en el texto único de la verdad..., "livre de raison" como se llamaba antaño al diario en que se consignaban para memoria las cuentas, relaciones y experiencias, recopilación genealógica, libro de la razón esta vez, manuscrito infinito leído por un Dios que de forma más o menos diferida nos hubiera prestado su pluma. Esta certeza perdida, esta ausencia de la escritura divina, es decir, esta ausencia ante todo del Dios judío, que en ocasiones escribía él mismo, no define solamente y vagamente algo así como la "modernidad". En tanto que ausencia del signo divino y obsesión por el signo divino, determina toda la estética y la crítica modernas»[x]. La modernidad anda a la búsqueda de las huellas de una escritura que ya no pone en perspectiva, como lo hacían antaño el libro de la naturaleza o la Sagrada Escritura, la totalidad de un plexo de sentido.

En el plexo de las mudanzas y catástrofes a que se ve sujeta la tradición es el sustrato que el signo escrito representa, lo único que resiste a la corrupción. El texto escrito asegura duración a la palabra que se disipa en el medio de la voz; a la interpretación ha de preceder el desciframiento. A menudo el texto está tan dañado y fragmentado que impide al intérprete posterior todo acceso a su contenido. Pero incluso del texto ininteligible permanece la inscripción, permanecen los signos -sobrevive la materia como rastro o huella de un espíritu que ha huido.

Manifiestamente Derrida, siguiendo a Levinas, se inspira en aquella comprensión judía de la tradición, que se alejó mucho más que la cristiana de la idea de libro y que precisamente por ello se siente más rigurosamente obligada a escudriñar la Escritura y remitida a la corriente de tradición interpretativa que de ello dimana. El programa de una ciencia de la escritura con pretensiones de crítica a la metafísica se nutre de fuentes religiosas. Sin embargo, Derrida no quiere pensar teológicamente. Como heideggeriano se prohíbe toda idea de un Ente supremo.

Más bien, Derrida, al igual que Heidegger, ve constituido el estado de la modernidad por fenómenos de sustracción y privación que no pueden entenderse dentro del horizonte de la historia de la razón y del horizonte de la revelación divina. Como asegura al principio de su escrito programático sobre la «différance», no pretende hacer teología, ni siquiera teología negativa. Pero tampoco aquello que en esa «différance» se nos sustrae, quisiera Derrida dejarlo escurrirse entre los dedos considerándolo no más que como el fluido que es esa historia del Ser en sí misma paradójica.

También por esta razón se ofrece el medio que es la escritura, como modelo capaz de despojar de su aura al acontecer de la verdad, a aquel Ser distinto del ente en general y también del Ser supremo, y de otorgarle una cierta consistencia lúdica. Mas para ello Derrida ni siquiera tiene a la vista la «sólida permanencia de lo escrito», sino mayormente la circunstancia de que la forma escrita libera a cada texto de su contexto de emergencia. La escritura independiza a lo dicho del espíritu del autor y del aliento del destinatario, así

como de la presencia del objeto de que se habla. El medio que es la escritura otorga al texto una pétrea autonomía frente a los contextos vivos. Extingue las referencias concretas a sujetos particulares y a situaciones determinadas, manteniendo empero la legibilidad del texto. La escritura garantiza que un texto pueda leerse una y otra vez en los más variados contextos. Lo que fascina a Derrida es la idea de una ***legibilidad absoluta:*** aun en ausencia de todo posible destinatario, tras la muerte de todo ser inteligible, la escritura, en heroica abstracción, mantiene abierta la posibilidad, que transciende todo lo intramundano, de seguir haciendo lecturas. Como la escritura mortifica todas las relaciones vivas de la palabra hablada, promete salvación a su contenido semántico incluso allende el día en que todos los que pudieran hablar y escuchar fueran víctimas del holocausto[xi]: «Todo grafema es por esencia testamentario»[xii].

Naturalmente que tal idea no hace más que variar el motivo de la dependencia del habla viva respecto de las estructuras autosuficientes del lenguaje. Al sustituir la Gramática como ciencia del lenguaje por la Gramatología como ciencia de la escritura, lo que Derrida quiere es afilar aún más la idea básica del estructuralismo. A Heidegger le faltó el concepto de un medio lingüístico capaz de estabilizarse por sí mismo; de ahí que en ***Ser y Tiempo***, la constitución y mantenimiento del mundo tuviera que hacerse derivar de la productividad del Ser-ahí en su actividad de proyectar mundo y fundarse a sí mismo, de un equivalente de la actividad productiva de la subjetividad transcendental. Derrida se ahorra ese rodeo que es ***Ser y Tiempo***. Con el estructuralismo a sus espaldas, puede emprender el camino directo de la filosofía de la conciencia del primer Husserl a la filosofía del lenguaje del último Heidegger. Voy a examinar si esta versión, extrañada en términos gramatológicos, de la historia del Ser escapa a aquella objeción que Heidegger hizo a Nietzsche y que recae sobre el propio Heidegger: «que la demolición nietzscheana permanece dogmática y, como todas las meras destrucciones, permanece cautiva del edificio metafísico que pretende destruir» [xiii]. Para adelantar mi tesis: tampoco Derrida logra escapar de las coacciones que ejerce el paradigma que es la filosofía del sujeto. Su tentativa de sobrepujar a Heidegger tampoco escapa a la aporética estructura de un acontecer de la verdad vaciado de toda validez veritativa. Derrida sobrepuja ese fundamentalismo a la inversa en que vino a parar Heidegger, pero se sigue moviendo en sus mismas vías. Es cierto que el punto de fuga de la filosofía primera temporalizada cobra en Derrida contornos más claros. La memoria del mesianismo de la mística judía y de aquel lugar, ciertamente abandonado, pero bien circunscrito, que antaño ocupara el Dios viejotestamentario, protege a Derrida, así de la falta de sensibilidad político-moral como de la falta de gusto estético de ese nuevo paganismo enriquecido con Hölderlin, que nos ofrece Heidegger.

II

El texto en que puede seguirse paso a paso el intento de ruptura de Derrida con la filosofía del sujeto es su crítica a la teoría del significado de Husserl, aparecida en 1967 al tiempo que ***De la Gramatología***[xiv]. Desde el punto de vista estratégico de una deconstrucción de la filosofía de la conciencia apenas si Derrida hubiera podido escoger un, objeto más apropiado que el capítulo sobre «expresión y significado, del segundo. tomo de las ***Investigaciones Lógicas***[xv]. Pues en él Husserl defiende enérgicamente la esfera de la conciencia pura contra ese reino intermedio que es la comunicación lingüística; sitúa enfáticamente el significado del lado de las esencialidades ideales y de lo inteligible, a fin de purificarlo de las adherencias empíricas de la expresión lingüística, sin la que, empero, no nos es posible captar el significado.

Husserl, como es sabido, distingue entre el signo ***(Zeichen)***, que expresa un significado lingüístico, y el simple indicio o señal ***(Anzeichen)***. Los huesos fósiles indican la existencia de animales antediluvianos, las banderas o los correspondientes distintivos testifican la procedencia nacional del portador, el nudo en el pañuelo nos recuerda algo que tenemos que hacer. En todos estos casos la señal evoca en la conciencia un estado de cosas. Carece de importancia que la señal venga asociada con la existencia del estado de cosas de que es señal, por medio de relaciones lógicas, icónicas o puramente convencionales; funciona como señal, como acaece con el nudo en el pañuelo, si la percepción del signo, en virtud de una asociación psíquicamente efectiva, provoca la representación de un estado de cosas no presente. La expresión lingüística, en cambio, representa su significado (o el objeto a que se refiere, cuando funciona como descripción definida o caracterización) de una manera distinta. A diferencia de la señal, la expresión lingüística tiene significado en virtud de una conexión ideal y no por asociación. No deja de ser interesante que Husserl incluya el juego de gestos entre las señales o indicios, porque en estas formas expresivas espontáneas, ligadas al cuerpo, echa en falta la voluntad o intención comunicativa, en una palabra: la intencionalidad del hablante. Adoptan, empero, un significado cuando sustituyen a expresiones lingüísticas. Las expresiones pueden deslindarse de las señales o indicios por su estructura genuinamente lingüística: una «expresión no sólo tiene significado sino que también versa acerca de los objetos que fuere»[xvi]. Con otras palabras: una expresión puede siempre completarse para constituir una oración que refiere el contenido de lo dicho a algo acerca de lo cual se dice algo. A la señal, por el contrario, le falta esta diferenciación en referencia al objeto y contenido que se predica -y con ello también aquella independencia respecto de la situación, que caracteriza específicamente a la expresión lingüística.

Mas la teoría del significado de Husserl está planteada -al igual que la de Saussure- en términos semióticos y no semánticos. Husserl no amplía la distinción semiótica entre tipos de signos (señal vs. expresión) hasta convertirla en una distinción gramatical entre el lenguaje de señales y el lenguaje proposicionalmente diferenciado [xvii]. También la crítica de Derrida se limita a consideraciones semióticas. Versa principalmente sobre el peculiar uso que Husserl hace de la distinción entre signo y señal para devaluar las expresiones utilizadas comunicativamente frente a las expresiones lingüísticas sensu stricto. Pues Husserl plantea la tesis de que las expresiones lingüísticas, que in foro interno, «en la solitaria vida del alma», aparecen, por así decirlo, con carácter puro, tienen que adoptar adicionalmente la función de indicios o señales tan pronto como han de servir al fin pragmático de la comunicación y pasar a la esfera externa del habla. En el habla comunicativa las expresiones quedarían «entrelazadas» con señales. También en la filosofía analítica es habitual prescindir de los aspectos pragmáticos de la utilización de expresiones en emisiones y limitarse a considerar solamente la estructura semántica de las oraciones y de los componentes de las oraciones. Este corte conceptual puede clarificarse analizando el tránsito desde el habla intersubjetiva al monólogo interior -la consideración semántica se contenta justo con aquellos aspectos que son constitutivos del uso monológico de las expresiones lingüísticas. Pero de esta opción por el nivel analítico que representa la semántica formal no se sigue obligatoriamente todavía esa posición semanticista que niega la interna relación que ese lenguaje semánticamente caracterizado tiene con el habla, y que procede como si las funciones pragmáticas fueran externas al lenguaje. En el marco de la fenomenología, Husserl sostiene precisamente esa posición; bien es verdad que bajo las premisas de la filosofía de la conciencia tampoco le quedaba otra opción[xviii].

Tal planteamiento monadológico ligado al yo transcendental obliga a Husserl a reconstruir las relaciones intersubjetivas que la comunicación establece, desde la perspectiva de la conciencia solitaria, dirigida a objetos intencionales. El proceso de entendimiento se divide en la *«**notificación**» («**Kundgabe**»)* de un hablante que produce

voces y que asocia éstas con actos donadores de sentido, y en la percepción de esa «***notificación***» ***(«Kundnahme»)*** por parte del oyente, para quien las voces percibidas son señales de las vivencias psíquicas «notificadas»: «Lo que empieza haciendo posible el trato espiritual y convierte al habla en habla radica en esta correlación, mediada por la parte física del habla, entre las correspondientes vivencias físicas y psíquicas de las personas que tratan entre sí»[xix]. Como los sujetos están de entrada el uno frente al otro sin mediación alguna y se perciben desde fuera, es decir, se perciben como objetos, la comunicación entre ellos es concebida conforme al patrón de una señalización de contenidos de vivencias, es decir, es concebida en términos expresivistas. Los ***signos*** mediadores funcionan como señales de los actos que el otro ejecuta primero en la vida solitaria de su alma: «Cuando se tiene en cuenta esta relación se ve enseguida que todas las expresiones funcionan en el habla comunicativa como señales. Sirven al oyente de signos de los pensamientos del hablante, es decir, de las vivencias psíquicas donadoras de sentido de este último»[xx].

Como Husserl entiende que, frente a la intersubjetividad del entendimiento generado lingüísticamente, lo originario es la subjetividad de los actos otorgadores de sentido, para comprender el proceso de entendimiento entre los sujetos no tiene más remedio que guiarse por el modelo de la transmisión y desciframiento de señales de vivencias. Recurriendo a la distinción entre expresión y señal, describe el empleo comunicativo de ***signos*** en términos tales, que éstos lo único que hacen es adoptar la función de señales externas de los actos que el hablante ejecuta en su interior. Pero si las expresiones lingüísticas sólo se vinculan a señales en la comunicación, es decir, ***a posteriori***, entonces las expresiones como tales han de pertenecer a la vida solitaria del alma. Sólo tras haber abandonado la esfera de la interioridad puede convenirles la definición de señales. Mas con ello el sustrato físico del signo queda devaluado frente al significado de la expresión lingüística y reducido a un estado virtual, queda, por así decirlo, tachado en su existencia. Todo lo externo cae del lado de la señal. Y como la expresión, emancipada de toda función comunicativa, purgada de todo lo corporal, queda sublimada en significado puro, no llega a saberse muy bien por qué los significados tendrían aún que expresarse con ayuda de signos verbales o de los signos que son las oraciones. En el monólogo interno desaparece la necesidad de que el sujeto, al tratar solo consigo mismo, se ***notifique (kundgibt)*** a sí mismo algo de su interior: «¿Hemos de decir que el hablante solitario se habla a sí mismo, qué también a él las palabras le sirven de signos, a saber: de señales de sus propias vivencias psíquicas? No creo que tal posición sea defendible»[xxi]. En el monólogo interior el sustrato sígnico del significado expresado se volatiliza y se convierte en algo «en sí indiferente». Aquí, «la expresión» parece «apartar de sí el interés y dirigirlo hacia el sentido, señalar con el dedo ***(hinzeigen)*** a este último. Pero este señalar con el dedo no es el "ser signo de" ***(das Anzeigen)*** en el sentido que hemos discutido... Lo que nos sirve de señal (de signo distintivo) tiene que ser percibido por nosotros como siendo. Éste es también el caso de las expresiones en el habla comunicativa, pero no en el habla solitaria... En la fantasía nos representamos un signo verbal hablado o impreso, que en verdad no existe en absoluto»[xxii]

La virtualización del signo interiorizado, una virtualización que se sigue del planteamiento en términos de filosofía de la conciencia, tiene una importante implicación. Husserl se ve ahora obligado a anclar la identidad de significado en algo ***distinto*** que en las reglas de uso de los signos; pues esta última concepción, que más tarde sería desarrollada por Wittgenstein, presupondría una conexión interna entre la identidad de los significados y la validez intersubjetiva de las reglas que los constituyen. También Husserl compara los signos que empleamos en las operaciones de cálculo, con las figuras que movemos conforme a las reglas del juego del ajedrez. Pero a diferencia de Wittgenstein, Husserl tiene que postular el primado de los significados puros; sólo conociendo estos significados originarios podemos saber cómo procedemos con las piezas del ajedrez: «Así,

los signos aritméticos, junto con su significado ***originario***, poseen también, por así decirlo, un significado de juego... Si se toman los signos aritméticos puramente como fichas, en el sentido de estas reglas, entonces la solución de las tareas del juego del cálculo conduce a signos numéricos o a fórmulas numéricas cuya interpretación, efectuada en el sentido de los significados originarios y ***propiamente*** aritméticos, representa ***al tiempo*** la solución de las correspondientes tareas aritméticas»[xxiii].

El significado de una expresión se funda en el acto de intención de significado y en el acto de realización ó cumplimiento ***(Erfüllung)*** intuitivos de esa intención -no debiendo entenderse tal significado en sentido psicológico, sino en sentido transcendental. El contenido semántico es un en-sí ideal que Husserl trata de obtener del carácter intencional del acto conferidor de significado, y en última instancia de la esencia del acto que da cumplimiento al significado, acto que es la correspondiente intuición ideal. Pero no existe ningún nexo necesario entre «las unidades ideales que fácticamente juegan el papel de significados, y los signos a que están ligadas, es decir, por medio de los cuales se realizan en la vida anímica humana»[xxiv]. Este ***platonismo del significado*** que une a Husserl con Frege, es el que acaba permitiendo esa distinción entre significados « en-sí» y los significados meramente «expresados», que recuerda la distinción equivalente que Popper establece entre los mundos tercero y segundo. La expresión que como «fantasma sígnico» aparece en el monólogo interior sirve a la apropiación cognitiva de unidades ideales, de las cuales un sujeto cognoscente sólo puede apoderarse como expresadas: «Cada caso de una nueva formación de conceptos nos enseña cómo se realiza un significado que no se había realizado nunca antes[xxv].

He reconstruido paso por paso la teoría del significado de Husserl para mostrar con exactitud cuál es el punto de que parte la crítica de Derrida. Derrida, contra la platonización del significado y contra la descorporalizada interiorización de su expresión lingüística, quiere hacer valer el inextricable entrelazamiento de lo inteligible con el sustrato sígnico de su expresión, e incluso el primado transcendental del signo frente al significado. Pero no deja de ser interesante que sus objeciones no se dirijan contra esas premisas de filosofía de la conciencia que hacen imposible identificar el lenguaje como un reino intermedio, intersubjetivamente constituido, que participa, así del carácter transcendental que la apertura del mundo posee, como del carácter empírico de algo intramundanamente experimentable. Derrida no se sitúa en ese nudo en que se bifurcan filosofía del lenguaje y filosofía de la conciencia, es decir, en el punto en que el paradigma de la filosofía del lenguaje se desliga del de la filosofía de la conciencia y hace depender la identidad de los significados de la praxis intersubjetiva que el uso de reglas de significado representa. Antes bien, Derrida sigue a Husserl por la ruta de una separación, efectuada en términos de filosofía transcendental, entre lo intramundano y las operaciones constituidoras de mundo que caracterizan a la subjetividad, y, sólo una vez adentrado en lo más íntimo de ésta, emprende la lucha contra la dominación de tales esencias idealmente intuidas.

III

La crítica de Derrida parte del concepto de verdad como evidencia de Husserl, de forma similar a como en otro tiempo la crítica de Heidegger había partido del concepto husserliano de fenómeno. Para asegurar el ***status*** de esos significados existentes «en sí» allende toda materialización, Husserl tiene que recurrir a una intuición en que estas esencias se muestran «por sí solas», llegan a darse como fenómenos puros. Husserl construye esta intuición como cumplimiento de una intención de significado, como

autodarse del objeto a que una expresión lingüística intencionalmente se dirige. El acto portador de la intención de significado se relaciona con el acto que da cumplimiento a ese significado como la representación con la percepción actual de un objeto. La intuición cumple la promesa que el significado expresado pone en perspectiva. Mas con tal concepción Husserl recorta a priori todos los significados lingüísticamente expresables al talle de la dimensión cognitiva.

Derrida se escandaliza, con razón, de que con ello el lenguaje quede reducido a aquellas partes que resultan idóneas para el conocimiento o para el habla constatadora de hechos. La lógica adquiere primacía sobre la gramática, y la función cognoscitiva sobre la función de comunicación y entendimiento. Para Husserl esto es de suyo evidente: «Para dilucidar qué significa una expresión habremos de recurrir, naturalmente, a los casos en que ejerce una efectiva función cognoscitiva»[xxvi]. Husserl nota él mismo que el significado de los términos singulares, por ejemplo, no puede explicarse sin más conforme a este modelo -existen «expresiones subjetivas» cuyo significado se muda con la situación de habla. Pero hace frente a esta dificultad con la afirmación de que «toda expresión subjetiva puede sustituirse por expresiones objetivas, manteniendo idéntica la intención de significado que recibió en un determinado instante»[xxvii]. Los nombres propios podrían, pues, sustituirse por descripciones definidas, las expresiones indéxicas de espacio y tiempo por puntos espacio-temporales, etc. Pero como ha mostrado Tugendhat, este programa de trocar expresiones subjetivas por expresiones objetivas independientes de la situación no es practicable; los términos singulares, al igual que las expresiones realizativas, son ejemplos de significados genuinamente pragmáticos que no pueden explicarse con independencia de una praxis de aplicación de reglas intersubjetivamente ejercitada. Pero Derrida interpreta este estado de cosas de forma completamente distinta. El que Husserl tenga que vincular ***todos*** los significados lingüísticos a expresiones objetivas referidas a la verdad, de por sí enderezadas a quedar cumplimentadas por una intuición actual y recortadas, por tanto, al talle de la función cognoscitiva, Derrida lo entiende como síntoma de un logocentrismo que viene de muy atrás y que en modo alguno puede remediarse en términos de filosofía analítica del lenguaje: «En efecto, es claro que cuando afirmamos que toda expresión subjetiva puede ser sustituida por una expresión objetiva, en el fondo no hacemos otra cosa que enunciar así la ausencia de límites *(**Schrankenlosigkeit**)* de la razón objetiva»[xxviii]. A lo que Derrida rotundamente se opone es a esta demarcación o limitación metafísica que de antemano la razón impone al lenguaje, que el saber impone al significado. En el concepto husserliano de la verdad como evidencia ve en obra una metafísica que obliga a pensar el Ser como presencia o como re-presentación.

Y éste es el punto en que Derrida saca a la palestra la cuestión de la exterioridad del signo, que Husserl en su argumentación había dejado de lado como algo inesencial -exterioridad que en Derrida se agota en su aspecto semiótico, sin articularse nunca en términos de pragmática del lenguaje. Para Derrida en la idea de identidad de una vivencia, certificada por la presencia, se revela el núcleo metafísico de la fenomenología -metafísico por cuanto el modelo de una intención de significado cumplida en la intuición hace desaparecer precisamente la ***diferencia temporal y alteridad***, que son ambas constitutivas de la re-presentación intuitiva de un mismo objeto y con ello también de la identidad de significado de una expresión lingüística. En la sugestión que sobre Husserl ejerce la idea de la sencilla presencia de algo que se da por sí mismo, se pierde esa estructura de re-petición, sin la que no es posible arrancar nada del flujo del tiempo y de la corriente de vivencias y hacerlo presente ***como*** lo mismo, es decir, sin la que no es posible re-presentarlo.

En el capítulo 5 de ***La Voix et le Phénomène***, que es central, Derrida recurre al análisis husserliano de la conciencia interna del tiempo para, con Husserl y contra

Husserl, analizar la estructura diferencial de la intuición de algo actualmente dado, intuición que sólo las protenciones y retenciones pueden hacer posible. La sencilla presencia de un objeto indiviso, idéntico a sí mismo, se descompone en cuanto se toma en cuenta la red de protenciones y retenciones en que está inserta toda vivencia actual. La vivencia presente «en el instante», en el «***maintenant-présent***», se debe a un acto de re-presentación, la percepción se debe a un re-conocer reproductor, de suerte que a la espontaneidad del instante viviente le es inmanente la diferencia de un intervalo temporal y con ello también un momento de alteridad. La unidad en que íntimamente se funde ***(unité d'intime confussion)*** lo intuitivamente dado se revela de hecho como algo compuesto y producido. Mas como el Husserl de las ***Investigaciones Lógicas*** desconoce este originario proceso de «temporización» y mudanza en el corazón de la subjetividad transcendental, se equivoca también sobre el papel del signo en la constitución de los objetos y significados idénticos a sí mismos. El signo es imprescindible para cada representación que pone en relación pasado y presente: «Un fonema o un grafema es, en cierta medida, necesariamente siempre otro cada vez que se presenta en una operación o en una percepción, pero no puede funcionar como signo y lenguaje en general a menos que una identidad formal permita reeditarlo y reconocerlo. Esta identidad es necesariamente ideal»[xxix]. En vez de a la idealidad de significados en sí, que Husserl tan estrictamente separa, así de los actos de significar o querer decir ***(Meinen)*** y de comunicación, como del sustrato sígnico de la expresión y del referente, Derrida recurre a la «idealidad de la forma sensible del significante»[xxx]. Pero no explica ésta en términos pragmáticos, es decir, partiendo de las reglas de uso, sino deslindándola de aquello que él llama metafísica husserliana de la presencia.

Husserl, ésta es la objeción central de Derrida, se dejó cegar por la idea básica de la metafísica occidental de que la idealidad del significado idéntico a sí mismo sólo viene garantizada por la viviente presencia de la vivencia actual, inmediata, intuitivamente accesible en la interioridad de una subjetividad transcendental purificada de toda adherencia empírica; pues de otro modo no hubiera podido engañarse acerca de que en el punto-fuente ***(point-source)*** de esta presencia aparentemente absoluta se abre una diferencia temporal y alteridad que Derrida caracteriza a la vez como ***diferencia pasiva*** y como diferir, como aplazar o espaciar ***generadores de diferencia***. Este todavía-no de una presencia por el momento retenida, potencial, aún pendiente, constituye el reverso de remisiones sin el que nada en general podría ser experimentado como presente. Derrida pone en tela de juicio que una intención de significado pueda nunca agotarse en la intuición que la cumple, pueda exactamente coincidir con ella, pueda fundirse con ella. Una intuición nunca puede dar cobro a la intención de significado que la expresión pone en perspectiva. Más bien hay que decir que gradiente temporal y alteridad son constitutivos -así de la función significante de una expresión lingüística, expresión que debe permanecer inteligible precisamente en ausencia de aquello a que en cada caso se refieren lo que se quiere decir y lo dicho; como también de la estructura de la experiencia del objeto, que sólo puede ser identificado y quedar fijado como algo actualmente percibido, en la protención de una expresión interpretarte, es decir, de una expresión que va más allá de la vivencia actual y que en este sentido no es presente.

A toda percepción le subyace una estructura de repetición que Husserl investiga en términos de protención y retención. Husserl no se dio cuenta de que esta estructura de la representación sólo viene posibilitada por la fuerza simbolizante o función representativa del signo. Sólo la expresión, en su exterioridad material, no sublimada, que posee merced a su carácter de signo, temporaliza o da tiempo a la insuprimible diferencia entre ella y aquello de que es representante -su significado- por un lado; y por otro, entre la esfera de los significados articulados lingüísticamente y la esfera intramundana a que pertenecen hablante y oyente con sus vivencias, y también el habla y sobre todo los objetos sobre que ésta versa. Derrida interpreta la relación, en sí diferenciada, entre

expresión, significado y vivencia como la fisura por la que penetra aquella luz del lenguaje que nos es menester para que algo pueda sernos presente en el mundo. Sólo la expresión y el significado tomados conjuntamente, pueden re-presentar algo -y esta representación simbólica, Derrida la entiende como un proceso de «temporización» , como aquel aplazar, como aquel activo estar ausente y retenido, que se hace valer en la estructura de la re-presentación y del salir-a-luz en el acto de la intuición.

Husserl no comprendió la interna conexión que se da entre la estructura repetitiva y la función representativa del signo lingüístico; para explicar esto Derrida se refiere a la observación que incidentalmente hace Husserl, «de que en las representaciones verbales que apoyan y acompañan mi pensamiento solitario estoy fantaseando palabras ***pronunciadas por mi voz***»[xxxi]. Derrida está convencido de que Husserl sólo pudo pasar por alto el carácter material del signo lingüístico como un momento inesencial, porque en la tradición occidental la forma fónica ha gozado de un cuestionable primado sobre la forma escrita, la materialización fonética sobre la inscripción gráfica. La fugaz transparencia de la voz da pábulo a la asimilación de la palabra al significado expresado. Ya Herder había llamado la atención sobre la singular autorrelación con que nos topamos en el oírnos-hablar. Al igual que Herder (y que Gehlen), Derrida acentúa la intimidad y transparencia, la proximidad absoluta de la expresión animada por mi aliento al tiempo que por mi intención de significado.

El hablante, al oírse hablar, ejecuta tres actos que se funden casi indiscerniblemente en uno: produce formas fónicas; percibe, al afectarse a sí mismo, la forma sensible de los fonemas; y entiende a la vez el significado que pretenden: «Toda otra forma de autoafección, o bien debe atravesar el ámbito de lo extraño, o bien renunciar a la universalidad»[xxxii]. Esta propiedad explica, no sólo el primado de la palabra hablada, sino también la sugestión de que el ser de lo inteligible nos es, por así decirlo, incorpóreamente presente y nos viene certificado por una presencia vivida en la evidencia inmediata. En este sentido el fonocentrismo y el logocentrismo están hermanados el uno con el otro y el otro con el uno: «La voz puede mostrar el objeto ideal o el significado ideal... sin aventurarse fuera de la idealidad, fuera de la interioridad de la vida presente a sí misma»[xxxiii]. Y esto es lo que en la Gramatología se convierte para Derrida en tesis de partida de su crítica a la metafísica: «En la clausura de esta experiencia la palabra es vivida como unidad elemental e indivisible del significado y de la voz, del concepto y de una sustancia expresiva transparente»[xxxiv].

Pero si el fonocentrismo es la base del privilegio de que en metafísica goza la presencia, y si la metafísica de la presencia explica por su parte por qué Husserl permanece cerrado a la idea básica, que caracteriza a la semiótica, de la función representativa del signo y de su capacidad de abrir mundo, entonces lo mejor es no explicar el carácter sígnico de la expresión lingüística y su función representativa desde el horizonte del oírse hablar, sino tomar la ***escritura*** como punto de partida del análisis. Pues la expresión escrita nos recuerda con la máxima tozudez que los signos lingüísticos, «incluso en total ausencia de un sujeto y allende su muerte», posibilitan la descifrabilidad de un texto y, si no garantizan su inteligibilidad, sí que la ponen en perspectiva. La escritura es la promesa testamentaria de entender. La crítica de Derrida a la teoría del significado de Husserl tiene como blanco este punto estratégico: hasta Husserl (incluso hasta Heidegger) la metafísica ha pensado el Ser como presencia -el Ser es la «producción y recolección del ente en la presencia como saber y como dominio»[xxxv]. De esta suerte la historia de la metafísica culmina en un intuicionismo fenomenológico que en la cegadora idea de esa autoafección por la propia voz, una voz sin ***différance***, aniquila aquella diferencia originaria de gradiente temporal y de alteridad, que es la que posibilita la identidad de objetos y significados: «Una voz sin ***différance***, una voz sin escritura está a la vez absolutamente viva y absolutamente muerta».

El traductor alemán emplea en esta frase el neologismo «Differánz» para captar el juego de palabras que hace Derrida con las expresiones homófonas « différence» y «différance». La estructura sígnica subyacente a la estructura re-petitiva de la vivencia lleva anejo el sentido temporal de aplazar, de retrasar dando un rodeo, de reserva calculadora, de esperar a ver, de apuntar a algo a lo que más tarde se dará cobro o que más tarde se llevará a efecto. Con ello la estructura de remisiones que caracteriza a la representación o sustitución de una cosa por otra cobra la dimensión que la ***temporización*** y el ***espaciamiento diferenciador*** representan: «Diferir en este sentido significa temporizar, recurrir, consciente o inconscientemente, a la mediación temporizadora de un rodeo que suspende la ejecución o cumplimiento del "deseo" o de la "voluntad"[xxxvi]. Con la ayuda de este concepto de "différance", dinámicamente cargado de tiempo, Derrida pretende neutralizar, mediante una radicalización, la tentativa de Husserl de extraer el sentido ideal de significados «en sí», liberados de toda adherencia empírica. Derrida persigue las idealizaciones de Husserl hasta lo más íntimo de la subjetividad transcendental, para apresar en ella, es decir, para apresar en el propio origen de la espontaneidad del vivenciar presente a sí mismo aquella ineliminable diferencia, que, cuando se la concibe conforme al modelo de la estructura de remisiones de un texto escrito, puede ser pensada como una operación descolgada de las operaciones de la subjetividad, justo como ***acontecer exento de sujeto***. La escritura se considera como signo arrancado de todos los plexos pragmáticos de la comunicación, como signo que se ha tornado independiente de los sujetos hablantes y oyentes, como el signo originario.

Esta escritura que antecede a toda fijación posterior de formas fónicas, la «protoescritura» , posibilita (por así decirlo, sin intervención del sujeto transcendental y adelantándose a las operaciones de éste) las diferenciaciones -abridoras del mundo- entre lo inteligible de los significados y lo empírico que se torna fenómeno dentro del horizonte de lo inteligible, entre el mundo y lo intramundano. Esta posibilitación es un proceso de diferir en el diferenciar. Desde este punto de vista lo inteligible diferenciado de lo sensible aparece a la vez como lo sensible diferido, el concepto distinto de la intuición aparece a la vez como intuición diferida, la cultura distinta de la naturaleza como naturaleza diferida o aplazada. Así llega Derrida a una inversión del fundamentalismo de Husserl, en la medida en que la fuerza transcendental originaria pasa de la subjetividad generadora a la productividad de la escritura, anónima, fundadora de historia. La presencia de aquello que en la intuición actual se muestra por sí mismo, se hace depender por entero de la fuerza representadora que posee el signo.

Mas es importante percatarse de que en el curso de este movimiento de su pensamiento Derrida en modo alguno rompe con la tozudez fundamentalista de la filosofía del sujeto -lo único que hace es hacer depender lo que ésta había considerado fundamental, del suelo aún más profundo, un suelo ahora oscilante o vibrante, que representa ese nuevo poder originario fluidificado en tiempo. A esta protoescritura que sin sujeto y anónima nos lega sus huellas, recurre despreocupada e ingenuamente Derrida ateniéndose al estilo de la filosofía primera o de la filosofía de los ***archai***: «Para pensar esta edad, para hablar de ella, serían menester otros nombres que los de signo y re-presentación. Y pensar como "normal" y "pre-originario" lo que Husserl cree poder aislar como una experiencia particular, accidental, dependiente y segunda: la de la deriva indefinida de los signos como errancia y cambio de escenas, que encadena las re-presentaciones ***(Vergegenwärtigungen)*** unas a otras sin principio ni fin»[xxxvii]. No es la historia del Ser lo primero y último, sino un cuadro enigmático: el laberíntico juego de espejos de viejos textos, de los que cada uno remite arreo a textos aún más viejos sin despertar, empero, la esperanza de llegar nunca al prototexto, a la archiescritura. Como antaño Schelling en su especulación sobre el intrincamiento atemporalmente temporalizador de las edades del mundo que son el pasado, el presente y el futuro, Derrida se atiene a la idea vertiginosa de un pasado que nunca ha sido presente.

IV

Para hacer asimilable la idea de una archiescritura que antecede a todas las inscripciones identificables, Derrida se sirve, como hilo conductor, de los ***Fundamentos de Lingüística General*** de Saussure a fin de explicar su tesis de que en cierto modo la escritura es el medio primario de expresión del lenguaje. Desde los más distintos ángulos ataca la concepción en apariencia trivial de que, por su propia estructura, el lenguaje depende de la palabra hablada y de que la escritura se limita a reflejar los fonemas. Naturalmente, Derrida no defiende la afirmación empírica de que cronológicamente la escritura haya aparecido antes que el habla. Incluso apoya su argumento en la idea habitual de que la escritura es por excelencia el signo que se ha tornado reflexivo. Con todo, la escritura no es algo parasitario; antes la palabra hablada tiende a nativitate a quedar completada con el suplemento que representa la palabra escrita, de suerte que la esencia del lenguaje, a saber: la fijación ***convencional*** e «institucionalización» de significados en sustratos sígnicos, puede explicarse con ayuda de las propiedades constitutivas de la escritura. Todos los medios de expresión son esencialmente «escritura». Todos los signos lingüísticos son arbitrarios, guardan una relación convencional con el significado que simbolizan; y «la idea de institución -vale decir, de lo arbitrario del signo- es impensable antes de la posibilidad de la escritura y fuera de su horizonte»[xxxviii].

Derrida se sirve de la idea básica de la fonética estructuralista de que los rasgos definidores de cada fonema sólo vienen determinados por la relación sistemáticamente fija de cada fonema con todos los demás. Pero entonces la forma fónica particular no viene constituida por la sustancia fonética sino por una gavilla de rasgos relativos al sistema, abstractos. Con satisfacción cita Derrida el siguiente pasaje de los «Fundamentos» de Saussure: «En su esencia (el significante lingüístico) de ningún modo es fónico; es incorpóreo, constituido no por su sustancia material, sino únicamente por las diferencias que separan su imagen acústica de todas las demás»[xxxix]. Derrida cuenta con propiedades estructurales del signo, que pueden realizarse lo mismo en la sustancia de la tinta que en la sustancia del aire; en estas formas abstractas de expresión que se comportan con indiferencia frente a los distintos medios de expresión que son la forma fónica o la forma escrita, reconoce Derrida el carácter escritura) del lenguaje. Esta archiescritura está a la base, así de la palabra hablada como de la palabra escrita.

Esta archiescritura asume el papel de un generador -exento de sujeto- de estructuras que según el estructuralismo carecen de todo autor. Funda las diferencias entre los elementos del signo, que recíprocamente se refieren los unos a los otros en un orden abstracto. Estas «diferencias» en el sentido del estructuralismo, Derrida las acopla, no sin violencia, con aquella «différance»elaborada a partir de la crítica de la teoría del significado de Husserl y cuyo objeto era sobrepujar la diferencia ontológica de Heidegger: «Esta "différance" permite la articulación del habla y la escritura -en el sentido corriente-, así como funda la oposición metafísica entre lo sensible y lo inteligible y, sobre eso, entre significante y significado, entre expresión y contenido»[xl]. Todas las expresiones lingüísticas, ya se presenten en forma de fonemas o de grafemas, son en cierto modo hechas operar por una protoescritura que por su parte no es presente. Ésta cumple, al anteceder a todos los procesos de comunicación y a todos los sujetos implicados, la función de apertura del mundo, pero de suerte que ella, por su parte, se reserva, se resiste a la parusía y sólo deja sus huellas en la escritura de remisiones de los textos engendrados, en el «texto universal». El motivo dionisiaco del dios que a los hijos e hijas de Occidente les hace añorar aún más su prometida presencia por medio de una ausencia que les excita el apetito retorna en la metáfora de la archiescritura y su huella: «Pero el movimiento de la huella está necesariamente oculto, se produce como ocultación de sí. Cuando lo otro se

anuncia como tal, se torna presente en la disimulación de sí mismo»[xli].

Las deconstrucciones de Derrida siguen fielmente el movimiento del pensamiento heideggeriano. Involuntariamente saca a la luz el invertido fundamentalismo de ese pensamiento al sobrepujar una vez más la diferencia ontológica y el Ser mediante la ***différance*** de una escritura que no hace más que trasladar de nuevo a una capa más honda ese origen puesto ya en movimiento. Así, la ganancia que Derrida pudo haberse prometido de la Gramatología y de una textualización, concretizadora en apariencia, de la historia del Ser, resulta insignificante. Como participante en el discurso filosófico de la modernidad Derrida hereda las debilidades de una crítica a la metafísica que no logra soltarse de la intención que anima a la filosofía primera. Pese al cambio de gesto, al cabo tampoco practica otra cosa que una mistificación de patologías sociales bien palpables; desconecta también el pensamiento esencial, es decir, el pensamiento deconstructor, del análisis científico y aterriza en la evocación formularia y vacía de una autoridad indefinida. Eso sí, esa autoridad no es la autoridad de un Ser interceptado por el ente, sino la autoridad de una escritura ya no sagrada, de una escritura exiliada, errante, extrañada de su propio sentido, de una escritura que testamentariamente da testimonio de la ausencia de lo santo. Derrida empieza distinguiéndose de Heidegger por una pretensión científica en apariencia; pero después, encaramado en su nueva ciencia, no hace otra cosa que cernerse sobre la, eso sí, deplorada incompetencia de las ciencias en general y de la lingüística en particular[xlii].

Derrida desarrolla en una variante distinta que Heidegger la historia del Ser, codificada ahora en escritura. Desplaza, al igual que Heidegger, la política y la historia del momento al primer plano, al plano superficial de lo óntico, para moverse con más libertad y riqueza de asociaciones en la esfera de lo ontológico-escriturario. Pero la retórica que en Heidegger sirve a la ejercitación en el fatum del Ser da pábulo en Derrida a una actitud distinta, a una actitud subversiva: Derrida se halla más cerca del deseo anarquista de hacer saltar el continuo de la historia, que del mandato autoritario de plegarse al destino[xliii].

Esta actitud contraria puede que provenga de que Derrida, pese a todos sus desmentidos, permanece próximo a la mística judía. No quiere saltar en términos de un nuevo paganismo por detrás de los inicios del monoteísmo, por detrás del concepto de una tradición que se atiene a las huellas de la escritura divina perdida y que se reproduce por medio de una exégesis herética de las escrituras. Derrida cita, asintiendo, un dicho del rabí Eliezer, que toma de E. Levinas: «Si todos los mares fueran de tinta y todos los estanques estuvieran sembrados de cálamos, si el cielo y la tierra fueran pergaminos y todos los seres humanos ejercieran el arte de escribir, no agotarían la Tora que yo enseñé; pues la Tora no resultaría disminuida en más de lo que puede sustraer al mar la punta de la pluma»[xliv]. Los cabalistas habían estado interesados siempre en revalorizar la Tora oral, que proviene de la palabra de los hombres, frente a la palabra presuntivamente divina de la Biblia. Otorgan un alto rango a los comentarios con que cada generación se apropia de nuevo la revelación. Pues la verdad no está fijada, no se ha tornado positiva de una vez por todas en un conjunto bien circunscrito de enunciados. Esta idea cabalística sería radicalizada más tarde. Incluso la Tora escrita no se considera ya sino como una problemática traducción de la palabra divina al lenguaje de los hombres momo una simple interpretación, y, por, ende discutible. Todo es Tora oral, ni una sola sílaba es auténtica, ni una sola sílaba proviene, por así decirlo, de una escritura original. La Tora del árbol del conocimiento es desde el principio una Tora oculta. Muda constantemente de trajes y estos trajes ***son*** la tradición.

G. Scholem refiere las discusiones que se encendieron en torno a la cuestión de si todos los diez mandamientos fueron genuinamente transmitidos por Moisés al pueblo de

Israel. Algunos cabalistas eran de la opinión de que sólo los dos primeros mandamientos, los mandamientos, por así decirlo, constitutivos del monoteísmo, provienen de Dios mismo; otros ponían en duda incluso la autenticidad de las primeras palabras transmitidas por Moisés. El rabí Mendel de Rymanow extrema aún más una idea de Maimónides: «Según él ni siquiera los dos primeros mandamientos proceden de una revelación directa a toda la comunidad de Israel. Todo cuanto Israel oyó no fue sino aquel ***Aleph***, con que en el texto hebreo de la Biblia empieza el primer mandamiento... Tal afirmación», añade Scholem, «me parece en extremo notable y profundamente acertada si se piensan bien las cosas. Pues la consonante ***Aleph*** no representa otra cosa en hebreo que el arranque laringal de la voz que antecede a una vocal al principio de una palabra. El ***Aleph*** representa pues, por así decirlo, el elemento del que proviene toda voz articulada... Oír el ***Aleph*** es tanto como no haber oído nada, representa el tránsito a todo lenguaje audible, y ciertamente no puede decirse de él que porte en su seno un sentido específico. Con su atrevida sentencia... el rabí Mendel reducía, pues, la revelación a una revelación mística, es decir, a una revelación en sí infinitamente desbordante de sentido, pero carente de ***todo*** sentido ***específico***. Representaba algo que para fundar autoridad religiosa, era menester traducir a los lenguajes humanos; y esto es lo que según esa sentencia hizo Moisés. Todo enunciado capaz de dotarse de autoridad sería una interpretación, de toda la valía y rango que se quiera, pero siempre una interpretación humana de algo que la transciende»[xlv]. El ***Aleph*** del rabí Mendel se parece a la «***a***» de la «***différance***», una «***a***» que no puede discernirse en la pronunciación y que sólo se la puede discriminar por escrito, en que en la indeterminación de ese signo frágil y multívoco está concentrada la entera plenitud de la promesa.

El concepto, que Derrida circunscribe en términos gramatológicos, de una archiescritura cuyas huellas provocan tantas más interpretaciones cuanto más irreconocibles se hacen, renueva el concepto místico de tradición como ***acontecer*** de una revelación, que se demora, que se da largas a sí mismo. La autoridad religiosa sólo mantiene su fuerza mientras oculta su verdadero rostro, aguijoneando así la furia descifradora de los intérpretes. La deconstrucción tan férvidamente cultivada es el paradójico trabajo de una prosecución de la tradición, en que la energía salvífica sólo se renueva mediante el derroche. El trabajo de deconstrucción hace crecer cada vez más la escombrera de interpretaciones que quiere demoler para sacar a la luz los fundamentos enterrados.

Derrida cree ir más allá de Heidegger; por fortuna retrocede detrás de él. Las experiencias místicas sólo pudieron desarrollar en las tradiciones judía y cristiana su fuerza explosiva, su capacidad de amenazar y liquidar instituciones y dogmas, porque en los contextos de esas tradiciones permanecieron referidas a un Dios oculto, transcendente al mundo. Las iluminaciones que se arrancan de esa concentradora fuente de luz se tornan peculiarmente difusas. El camino de su consecuente profanización conduce a ese ámbito de experiencias radicales abierto por el arte vanguardista. De la pura fascinación estética de una subjetividad extática sacada fuera de sus quicios extrajo Nietzsche sus orientaciones. Heidegger se quedó a medio camino; quiso retener la fuerza de una iluminación que se había quedado ya ***sin dirección***, pero sin pagar el precio de su profanización. Así, juega con un aura a la que se le ha extraviado su centro sacro. En la mística del Ser las iluminaciones entran en regresión y retornan a la magia. En tal mística neopagana, el carisma de lo extraordinario, al perder sus contornos, no irradia ni algo liberador, como en lo estético, ni algo renovador, como en lo religioso, sino a lo sumo el encanto de la charlatanería. Pues bien, de ese encanto purifica Derrida a la mística del Ser, a la que vuelve a reducir a la tradición del monoteísmo[xlvi].

Mas si esta sospecha no es del todo falsa, Derrida retorna a aquel lugar histórico en que en otro tiempo la mística sufrió un vuelco que la trocó en ilustración. Scholem

siguió durante toda su vida los rastros de este vuelco que tuvo lugar en el siglo XVIII. Bajo las condiciones del siglo XX mística e ilustración, como observa Adorno, volvieron a juntarse «una última vez» en Benjamin, y ello con los medios conceptuales del Materialismo Histórico. Que este singular movimiento de pensamiento pueda llegar a repetirse con los medios conceptuales de un fundamentalismo negativo, me parece dudoso; en todo caso no haría más que introducirnos aún más profundamente en la modernidad que Nietzsche y sus sucesores trataron de superar.

Jürgen Habermas

---

[i] J. DERRIDA, «Les fins de l'homme», en J. DERRIDA, ***Marges de la philosophie***, París 1972, 131 ss.

[ii] J. DERRIDA, ***De la Gramatología***, Buenos Aires 1970.

[iii] J. DERRIDA (1970), 20.

[iv] J. DERRIDA (1972), 156.

[v] P. BOURDIEU, Die politische Ontologie Martin Heideggers, Francfort 1976, 17 ss.

[vi] J. DERRIBA (1972), 163.

[vii] I. J. GELB, ***A Study of Writing. The foundations of grammatology***.

[viii] J. DERRIDA (1970), 16.

[ix] J. DERRIDA (1970), 23.

[x] J. DERRIDA, ***L'écriture et la différence***, París 1967, p. 21.

[xi] J. DERRIDA, «Signature, événement, contexte», en DERRIDA (1972), 365 ss., en especial 375, 377 y 391.

[xii] J. DERRIDA (1970), 89.

[xiii] J. DERRIDA (1970), 27.

[xiv] J. DERRIDA, ***La voix et le phénomène***, París 1967; sobre el mismo tema, cfr. también él artículo «La forme et le vouloir dire. Note sur la phenomenologie du language», ***Rev. int. philos***. LXXXI (1967), que se se incluye en la edición inglesa de ***La voix et le phénomène, Speech and Phenomenon***, Evanston 1973.

[xv] E. HUSSERL, ***Logische Untersuchungen***, tomo II, 1, Tubinga 1913/1980, 23 ss.

[xvi] E. HUSSERL (1913), 46.

[xvii] E. TUGEMDHAT, ***Vorlesungen zur Einführung in die analytische***

Sprachphilosophie, Francfort 1976, 212 ss; J. HABERMAS, ***Theorie des kommunikativen Handelns***, Francfort 1981, tomo II, 15 ss.

[xviii] Desde aquí cabe ver, por lo demás, que también el semanticismo ilustrado en términos de filosofía analítica permanece todavía bajo los presupuestos de la filosofía de la conciencia.

[xix] E. HUSSERL (1913), 33.

[xx] E. HUSSERL (1913), 33.

[xxi] E. HUSSERL (1913), 35.

[xxii] E. HUSSERL (1913), 36.

[xxiii] E. HUSSERL (1913), 69.

[xxiv] E. HUSSERL (1913), 104.

[xxv] E. HUSSERL (1913), 104.

[xxvi] E. HUSSERL (1913), 56.

[xxvii] E. HUSSERL (1913), 90.

[xxviii] J. DERRIDA (1967), 113.

[xxix] J. DERRIDA (1967), 55-56.

[xxx] J. DERRIDA (1967), 106.

[xxxi] E. HUSSERL (1913), 97.

[xxxii] J. DERRIDA (1967). 135.

[xxxiii] J. DERRIDA (1967), 134.

[xxxiv] J. DERRIDA (1970), 28.

[xxxv] J. DERRIDA (1967), 163.

[xxxvi] J. DERRIDA (1972), 8.

[xxxvii] J. DERRIDA (1967), 164 s.

[xxxviii] J. DERRIDA (1970), 58. Cfr. también la excelente exposición de J. CULLER, ***On Deconstrucion***, Londres 1983, 89-101.

[xxxix] F. DE SAUSSURE, ***Cours de Linguistique Générale***, París 1963, 164.

[xl] J. DERRIDA (1970), 82.

[xli] DERRIDA (1970), 61.

[xlii] J. DERRIDA (1970) 150; cfr. también la entrevista con Julia Kristewa en J. DERRIDA, Positions, Chicago 1981, 35 s.

[xliii] De la «différance» dice Derrida: «La différance no manda nada, no reina sobre nada, no ejerce en ninguna parte autoridad alguna. No se anuncia por ninguna mayúscula. No solamente no hay ningún reino de la différance, sino que ésta fomenta la subversión de todo reino» (Derrida, (1972), 22).

[xliv] J. DERRIDA (1970), 22.

[xlv] G. SCHOLEM, ***Zur Kabbala und ihrer Symbolik***, Francfort 1973, 47 s.

[xlvi] Me siento confirmado en esta interpretación por un artículo de Susan HANDELMAN, que sólo he conocido después de redactada esta lección (gracias a una referencia de J. Culler): «Jacques Derrida and the Heretic Hermeneutic», en M. KRAPNIK (ed.) ***Displacement, Derrida and After***, Bloomington, Indiana 1983, 98 ss. S. HANDELMAN recuerda una interesante cita de Levinas que Derrida (en un ensayo sobre Levinas) hace suya: «La Tora, más que amor a Dios, significa protección contra la locura del contacto directo con lo santo», y acentúa el parentesco de Derrida con la tradición rabínica y sobre todo con sus radicalizaciones cabalistas y heréticas: «La afirmación (de Levinas) es sorprendente y eminentemente rabínica: La Tora, la ley, escritura, Dios, dice, son incluso más importantes que Él. Cabría decir que Derrida y la hermenéutica herética judía hacen precisamente eso: olvidan a Dios pero perpetúan a su modo, un modo desplazado y ambivalente, una Tora, escritura o ley» (115). S. HANDELMAN se refiere también a la devaluación de la transmisión original de la palabra divina en favor de la Tora oral, que en el curso de la historia del exilio reclamó para sí una autoridad creciente y al cabo incluso una autoridad predominante: «Es decir, toda interpretación rabínica posterior comparte el mismo origen divino que la Tora de Moisés, dicho en términos de Derrida, "siempre hubo ya" interpretación. La interpretación y comentarios humanos se convierten, por tanto, en parte de la revelación divina. Los límites entre texto y comentario son fluidos en una forma que es difícil imaginar para un texto sagrado, pero esa fluidez es un elemento de la teoría crítica contemporánea, especialmente en Derrida» (101). Por lo demás, S. Handelman sitúa convincentemente la denuncia que Derrida hace del logocentrismo occidental como fonocentrismo, en el contexto de la defensa que a lo largo de la historia de las religiones tantas veces se ha producido de la letra contra el espíritu. Derrida recibe así un lugar dentro de la apologética judía. El cristianismo paulino había desacreditado la historia de interpretaciones de la Tora oral como «letra muerta» (Segunda Carta a los Corintios, 3,6) frente al «espíritu viviente» de la presencia inmediata de Cristo. San Pablo se vuelve contra los judíos, que se atan a la letra y no quieren abandonar la «Escritura» en favor del «logos» de la revelación cristiana: «La elección que hace Derrida de la Escritura para oponerse al logocentrismo es una reemergeneia de la hermenéutica rabínica en términos desplazados. Derrida pretende dar por no hecho lo que representó la teología greco-cristiana y devolvernos de la ontología a la gramatología, del ser al texto, del logos a la écriture/Escritura» (111). En este contexto es de gran importancia el que Derrida no tome el motivo del Dios operante por su ausencia y por la añoranza que suscita, de la recepción romántica de Dionisos, como hizo Heidegger a través de Hölderlin, ni pueda por tanto volverlo, como motivo arcaico, contra el monoteísmo. Antes bien, la ausencia activa de Dios es un motivo que Derrida, a través de Levinas, toma de la tradición judía misma: «El Dios ausente del holocausto, el Dios que oscurece su faz, se convierte paradójicamente para Levinas en condición de la fe judía... el judaísmo se define entonces como esta confianza en el Dios ausente» (115). Pero precisamente por ello la crítica que Derrida hace de la metafísica cobra un significado distinto. Pues el trabajo de deconstrucción sirve entonces a la inconfesada renovación de un discurso con Dios que bajo condiciones modernas ha

quedado desgajado de una ontoteología que ya no puede resultar vinculante. La intención no sería, pues, una superación de la modernidad recurriendo a fuentes arcaicas, sino una específica atención a las condiciones del pensamiento postmetafísico moderno bajo las que no puede proseguirse ese discurso con Dios, blindado en términos ontoteológicos